

كيف نفهم آراء صاحب العالمية الثانية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي(*)

تمهيد:

قبل اضطراري إلى محاورة بعض الطلبة في قضايا الفكر الاسلامي الحديث خلال تدريس الفلسفة في قسم أصول الدين بالجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا كنت أحاول جهدي تجنب مناقشة زعماء المدارس الفكرية الجدد . ؛ ذلك أني كنت أرى زادهم من العلوم الأدوات لا يناسب انتفاخ أوداجهم . فليس ما عندهم هو دون ما هو مطلوب من مختص في الميدان بمعايير العصر الحالي فحسب بل هو دون ما كان عليه الحال عند زعماء المدارس الكلامية في عصور فكرنا الوسطى مع قلة التواضع وتقديم المشروعات النهائية لتغيير العالم. لم أقل شيئاً في مضامين فكر المحدثين من متكلمينا لأنها عندي أقاويل تتجاهل المعطيات الأساسية لفهم النص القرآني وتقتصر على ردود الفعل استجابة لما يطالب به من يعتبر القرآن من أساطير الاولين مهما تبرقع كلامهم بمحسنات التقية سواء صدقت النية أو تزورت الطوية . ؛ لذلك فإن مضامين الكلام الإسلامي الحديث كلها ليست من الحجم ولا من التعقيد بحيث تستحق التعليق ؛ إذ يمكن للمرء تعلمها في أقل من نصف سنة ، لفرط خوائها وبساطة حبكتها وعقدتها "إن صح التعبير " : فهي تعود كلها إلى محاولة صوغ التشريع الإسلامي بصورة ترضي نزعة النزول عند مطالب التماثل مع قيم المستعمر التي صارت تعتبر بوعي أو بغير وعي قيمة مطلقة ينبغي تأويل القرآن في ضوءها. لكني لا أفهم كيف يمكن لمن يريد أن يخلص التشريع الإسلامي من سلطان الفقهاء أن ينفي حجية الإجماع ويبقى على حجية القياس.

فهل سيحررنا سلطان المثقف من سلطان الفقيه وهما من طبيعة واحدة إذا كان جوهر السلطة مستمداً من جمع غير مدرك لشروطه بين المصدر النصي والأداة القياسية ؟.

أليس سلطان مؤسسي المدارس الفقهية مستمداً من البديل الذي يبقى عليه صاحب العالمية الثانية "قصدت القياس الفردي غير المعدل بإجماع العلماء" كما هو شأن أي معرفة علمية حيث يكون رأي أهل الاختصاص الضمانة الوحيدة لجدية البحث ؟.

هل يبقى بينه وبين رؤساء المدارس الفقهية "التي استبدت بالسلطة التشريعية" خلاف في ما عدا دعواه أن لغة القرآن علم رياضي غني عن إجماع العلماء في فهم معانيها فضلاً عن إجماع الأمة في تطبيقها على نحو من الأنحاء دال على فهم إجماعي أو جملي لها ؟.

أليس ذلك مجرد تأسيس لمدرسة فقهية جديدة عندما يصبح لمذهب صاحبها ذرية فكرية؟

سأقتصر على الكلام في الأدوات المنهجية المستعملة وفي الفرضيات التي ينطلق منها التحليل في محاولات صاحب العالمية الثانية نموذجاً مما أعنيه من الوهاء الأداتي والمنهجي في علم الكلام الإسلامي الجديد ؛ . وإذ أسمى مسلماتهم فرضيات فإني أدخل على فكر أصحابها بعض التواضع: إنما هي عندهم معتقدات بل هي حقائق لا يتطرق إليها الشك. لأنهم جميعاً يقولون

(*) أبو يعرب المرزوقي استاذ بالجامعة العالمية الإسلامية - ماليزيا .

بوجود القطعي في المعرفة عامة وفي المعرفة الدينية خاصة ؛ وإذ أسمى أساليبهم أدوات منهجية - فإني أدخل على فكرهم بعض الترافع: إنما هي مجرد مغالطات لسحب التصورات التي باتت حقائق مطلقة على المعاني القرآنية بالتحكم التأويلي. وحتى لا يطول الكلام فيتفرع ويتفنن بلا حد سأقتصر على فرضيتين وردتا في نص واحد "محمد أبو القاسم حاج حمد- رحمه لله:- التدوين بالدونية المرأة والتشريع بالعرف العربي مجلة الوعي المعاصر العدد الثالث عشر خريف 2004 ص.111-156" يلخص فيه صاحبه فرضياته واستعمالاتها العينية في أعماله كلها ؛ قصدت:

- 1- فرضية لغة القرآن التي يراها بدقة اللغة العلمية والرياضية وسوء فهم العرب للقرآن، لأنهم حاولوا استعمال علوم لغتهم وآدابهم في الفنون التفسيرية.
- 2- وفرضية اعتبار تدوين السنة تحريفا جنيسا لتحريف اليهود للتوراة بالتلمود وإرجاع استبداد الفقهاء لمجرد تدوين الحديث.

وحتى لا يتحول الكلام إلى جدل حول خيارات الكاتب العقدية أو الشرعية - فلن أناقش اجتهاداته لتخليص التشريع الإسلامي من سلطان الفقهاء وكل ما نتج عنه من تحريف توسيعي أو تضيققي لشرع الله. ولما كان الكاتب يقدم دعويين حول لغة القرآن وحول التحريف الناتج عن كتابة السنة فإني سأقصر بحثي عليهما في مستويين:

- 1- مبدئي أناقش فيه الفرضيتين " عندي " أو العقيدتين " عنده ": مسائلتان.
 - 2- وتطبيقي أناقش فيه بعض الأمثلة التي ضربها لغة وتحريفا: مسائلتان.
 - 3- لأختم بمسألة أخيرة تجمع المستويين في مناقشة قضية المرأة التي هي هدف بحثه كله. ومرة أخرى فإني لن أناقش آراءه في قضية المرأة من باب الدفاع عن الموجود فقد كتبت مقالا كنت فيه أكثر منه تحريرية. وما سأناقشه هو صحة الاستدلال سلبا لدحض الموجود وإيجابا لاثبات ما يدعيه. فيكون مضمون البحث خمس مسائل:
- المسألة الأولى: لغة القرآن الكريم .
- المسألة الثانية: تدوين الحديث .
- المسألة الثالثة: التحريف ومدلولاه.
- المسألة الرابعة: مثال المس واللمس ومثال الضرب والجلد.
- المسألة الأخيرة: طبيعة التشريع القرآني والنسخ من خلال منزلة المرأة.
- المسألة الأولى: لغة القرآن الكريم :

فلنفترض حسن النية وراء الدعوى بأن لغة القرآن علمية رياضية ؛ أعني : أنها دعوى صادرة عن سذاجة الظن بأن في ذلك رفعا من شأن لغة القرآن الكريم إلى مقام العلم الذي هو عند صاحب مثل هذا الكلام أرفع كلام. ولننظر بتمعن في لوازم ذلك في حالتين ينبغي تصورهما عقلا مقامين لكلام صاحب الدعوى:

المقام الأول يتعلق بالتسليم بصحة هذا التصور حول لغة علمية قرآنية هي غير اللغة العلمية التي يحققها التاريخ العلمي ويستعملها العلم المعلوم: فكيف سيتحقق المؤلف بأن ما فهمه من القرآن هو تلك اللغة العلمية التي يزعم أن القرآن يتكلم بها ؟

المقام الثاني يتعلق بالتسليم بصحة هذا التصور حول لغة علمية هي اللغة العلمية التي يحققها التاريخ العلمي ويستعملها العلم المعلوم: فكيف سيكون تصرف المؤلف عندما يتجاوز العلم الشكل الحالي من الفهم العلمي للموضوعات التي وجد فهمها العلمي الرياضي؟

بعبارة أوضح كيف نحرر اللغة العلمية القرآنية المزعومة من نسبوية اللغة العلمية العادية "المقام الثاني" وكيف يمكن أن ندرك اللغة العلمية المزعومة إذا كانت لغة علمية مطلقة "المقام الاول" من جنس لغة اللوح المحفوظ؟ فيكون صاحبنا أمام خيارين أحلاهما مر:

فإما أن يدعي ما هو أكثر من النبوة أعني الولاية الأكبرية لكي يقرأ في لغة اللوح المحفوظ فيدرك الغيب .
أو أن يقبل بالنسبوية العلمية فيزعم أكثر مما يزعم العلمانيون حول تاريخية القرآن ؛ لأنهم ما زالوا يتشبثون على الأقل بمطلقات التنوير التي تتعالى على نسبية حقائق العلم.

سنقصر الأمر على بيان صحة السبر والتقسيم الذي نعتد عليه في اعتراضنا على نظرية اللغة العلمية القرآنية قبل محاولة تحديد طبيعة اللغة القرآنية كما استنبطها كبار المنظرين من القرآن نفسه مدخلا ضروريا لكل من يحاول أن يكون علميا على الأقل في دعواه حول علمية اللغة القرآنية. ولتحقيق ذلك يكفي أن نثبت امتناع الحل الثالث الممكن عقلا وتاريخا بمقتضى تطور نظريات المعرفة. فيمكن تصور حل بين الأمرين كما هو شأن نظرية العلم الكلاسيكي الذي كان يعتقد أن حقائقه نهائية. وعلى هذا التصور الكلاسيكي بنيت أيديولوجية التنوير التي لا يزال مثقفونا متشبثين بها ؛ بحيث إنهم يسرون في اتجاه معاكس لاتجاه تطور الفكر البشري: المثقف الغربي يريد أن يخلص الحضارة الغربية من أمراض الذاتية والتنوير وهم يريدون أن يزرعوها في حضارتنا.

لكني أربأ بأي مفكر أن يكون غير مطلع على تجاوز الفكر الفلسفي في نظرية العلم لهذه العقيدة بعد أن تخلص منها العلم في أكثر مجالاته صلابه. ؛ فالرياضيات أصبحت متعددة ونسبية فتجاوزتها إلى مفروضات النسق الرياضي. ؛ والطبيعات تبينت محدودة الفيزياء الكلاسيكية فتجاوزتها إلى معادلات الريب التجريبي.

وإذا صح ذلك في أكثر مجالات العلم صلابه فكيف به لا يصح في أدناها صلابه قصدت العلوم الإنسانية وأقلها علمية أعني الدراسات الدينية التي هي أقرب إلى الدراسات الأدبية والتاريخية منها إلى الدراسات الإنسانية التي من جنس علم الاجتماع أو علم النفس حتى عند اعتمادها عليهما؟.

وإذن فمسألة لغة القرآن الكريم تنفرع إلى قضيتين: قضية البديلين الممكنين في المقامين أولا ثم قضية ما هو مجمع عليه حول لغة القرآن في كل تاريخ الفكر الإسلامي فضلا عن تأييد ذلك الإجماع بإجماع كل التقاليد الدينية حول طبيعة لغة نصوصها المقدسة:

1- فرضية علمية اللغة القرآنية بين الإطلاق والنسبية بمقتضى المقامين اللذين يمكن أن يكون بديل صاحب العالمية قد قصدهما بمفهوم العلم: اللدني أو التجريبي.

2- ثم طبيعة اللغة القرآنية كما فهمها علمائنا الذين استقرأوها من القرآن الكريم بالتدرج خلال توالي الفهوم والتفسير ؛ أعني : خلال مراحل التفسير الخمسة المضاعفة وكما تؤيدهم نظريات الهرمينوطيقا التي هي أكثر المناهج ملائمة مع طبيعة الظاهرة الدينية في بعدها النصي:

فمراحل التفسير الخمسة المضاعفة هي كما بينا في مقال **مناهج الفهم والتفسير**:

- 1- التفسير بالأثر ونقده
- 2- والتفسير بعلوم اللغة ونقده .
- 3- والتفسير بالمضامين الفلسفية ونقدها.
- 4- والتفسير بالمضامين الصوفية ونقدها .
- 5- ثم نقد التفسير بها جميعا وتقديم البديل تفسيراً بأصلها جميعاً أي بتحديد طبيعة العلاقة بين النص المقدس وهذه الأدوات التفسيرية بأصنافها الخمسة.

والأول والثاني بفرعيهما معلومان. والثالث بفرعيه هو عين الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين. والرابع بفرعيه هو عين الخلاف بين المتصوفية والفقهاء. وكلاهما معلوم بفرعيه. أما النوع الأخير فهو العصي على التحديد. لكننا يمكن أن نعتبر محاولتي ابن تيمية وابن خلدون ممثلتين له لأنهما تبدعان بالسلب وتنتهيان بتقديم البديل إما من منطلق الفهم العقدي للقرآن (ابن تيمية" أو من منطلق الفهم الشرعي" ابن خلدون". وللمزيد فليعد القارئ إلى المقال المشار إليه.

إن صوغ القضيتين بهذه الصورة يغني عن مناقشة المؤلف في الفرعين. لذلك فسنمر مباشرة إلى أصل القصة كلها أعني تحديد طبيعة لغة القرآن الكريم. لكن ذلك يقتضي أن نشير إلى التعارض البين بين نوع الآيات التي يعتمد عليها المؤلف في هذا المقال ووصفها بأنها ذات صياغة علمية أيا كان المعنى الذي نعطيه للصياغة العلمية.

فنسأل المؤلف عن جنس القضايا التي يعالجها هل هو قابل لأن تعد تصوراته علمية؟ فأيات الأحكام وأوامر ونواه وتعابير عن إرادة وليست نصوصاً قابلة لأن تعتبر خبراً يوصف بالعلم الصحيح أو غير الصحيح إلا من حيث بحثنا في الاستعلام التاريخي عن وقوع نزولها وعن صحة روايتها لنا عن الرسول.

لم يبحث المؤلف في الآيات الخبرية بل في آيات تتعلق بأحكام شرعية. وآيات الأحكام يمكن أن تكون مادة لقول علمي لكنها هي ليست من طبيعة القول العلمي. وقد اعتمد ابن خلدون على هذا التمييز بين نوعي الخطاب ليبين أن الغالب على الشرائع الخطاب الإنشائي الذي لا يدرسه العلم من حيث مضمونه. لأن مضمونه ليس معرفة موجود أو معدوم بل إرادة موجود أو معدوم. ومن ثم فهو يقتصر على دراسته من حيث حدوثه بوصفه إحدى الوقائع التاريخية: أي إن المؤرخ ينظر في حصول أمر أو نهي كحدث تاريخي حصل أو لم يحصل لكن لا يجعل الأمر والنهي مادة للتاريخ.

فيكون العالم مؤرخاً للحدث اللساني والتشريعي في المؤسسة المدنية وليس لمضمون القانون. فإذا أرخ للحدث القانوني فإنه سيؤرخ لتوالي الأوامر والنواهي في شرع معين وعلاقاتها بعضها ببعض فلا يكون علمه متعلقاً بالأوامر والنواهي من حيث مضمونها القانوني بل بنظام تواليها وترباطها من حيث هي نصوص حدثت في الوقائع التاريخية أيا كانت طبيعة مضمونها. ذلك أن الأوامر والنواهي تعبير عن إرادة المشرع، والمشرع عندما يشرع لا يقف موقف العالم بل هو يقف موقف العامل الذي يحدث شيئاً غير موجود ولا يكتفي بعلم شيء سابق الوجود على علمه. هذا بالمعنى الأول للعلم؛ أي العلم الوضعي الذي يبحث في الخبري دون الإنشائي.

فهل يكون المؤلف يتكلم عن العلم اللدني؟

هنا أيضا يتمتع ذلك سواء اعتبرنا آيات الأحكام من المحكم أو من المتشابه ولا ثالث بينهما. وهي عادة تعتبر من المحكم. ويعني ذلك أنها ينبغي أن تكون مما لا يحصل حوله كبير اختلاف بين علماء الأمة ، وإلا لما امتاز المحكم عن المتشابه. ، ثم إن جعل الأحكام من المتشابه يفقدها دورها فضلا عن كونه يجعل النهي عن تأويل المتشابه من العبث ؛ إذ إن ذلك يلغي التشريع من أساسه في تلك الحالة. لذلك فالعلم اللدني الذي يجعل المحكم متشابهها إلى حد التحلل من كل الإجماع الحاصل طيلة أربعة عشر قرنا - لا يمكن أن يكون علما بل هو جهل وجهالة. ولكن لنفرض جدلا أنها من المتشابه. ألا يكون العلم اللدني في هذه الحالة نفيا للغيب ؛ لأن المتشابه لا يفهم بإطلاق إلا إذا أطلقنا العلم فجعلناه محيطا ومن ثم إلا إذا نفينا الغيب بإطلاق؟ وهو أمر لم يقل النبي إنه مطلع عليه بل هو محجوب على الجميع لاستفراد الله به كما يتبين من السؤال عن الروح. لذلك فلا بد أن نحدد طبيعة النص الديني لنعلم جنس القول الذي يتضمنه لنحسم الأمر قبل الكلام في أي مسألة أخرى. وذلك لا يتم من غير تنزيله في الظاهرة الدينية. فهو في نفس الوقت أحد أبعادها ومرآة كل أبعادها أو عبارة الوعي بها. والمعلوم أن أبعاد الظاهرة الدينية من حيث هي مادة للمعرفة البشرية علمية كانت هذه المعرفة أو حتى مجرد إدراك عادي - تقبل الحصر الدقيق سواء انطلقنا من تحليل المفهوم نحو تعييناته في الوجود الفعلي أو من استقراء التعينات التاريخية نحو المفهوم في الوجود الذهني.

وجمعا بين نوعي التعريف الاستنباطي من المفهوم الذهني والاستقرائي من الوجود العيني فإنه يحق لنا القول: إن الظاهرة الدينية هي تصوريا واستقرائيا- وهذا هو التعريف الغالب على فكر المتكلمين في الدين في تقاليدنا- **عقد بالقلب وعمل بالجوارح** في مستويي الفرد والجماعة بصرف النظر عن مصدره سماويا كان أو من وضع حكماء مقدسين كما في الأديان الشرقية التي ليس لها أنبياء ورسالات سماوية: ولهذا كان علماء الملل والنحل عندنا يدخلونهم في دراستهم للأديان لما كان العلم متحررا من تحكمات الفقهاء إذ أن القرآن نفسه يتكلم على الأديان غير السماوية نفس الكلام عن الأديان الأخرى خلال تعريف التجربة الدينية الفطرية.

والعقد في القلب فكر يمكن أن يعبر عنه صاحبه بالأقوال أو بالأعمال أو بهما معا. والعمل بالجوارح يمكن أن يكون جوارح فكر "تأمل وتدبر وتفكر إلخ..." أو نطق "قول بعض العبارات" أو بقية الجوارح العاملة كما في الجوارح المتحركة "الصلاة" أو الخاضعة لعمل الطهارة الكبرى أو الصغرى وما يتبع القلب والجوارح من المكتسبات والممتلكات "مثل الزكاة والجهاد" وما يتصل بذلك كله من المؤسسات "مثل الزواج والحكم". فيكون بعد الدين النظري أو العقد متعينا في الفكر والقول والعمل فرادى أو جماعة. ويكون بعد الدين العملي أو الشرع متعينا في القول والعمل والفكر فرادى أو جماعة. وكل ذلك غير مقصور على سلوك الفرد منفردا ؛ بل هو ضرورة في سلوك الجماعة مجتمعة أو متفرقة.

ومن ثم فالظاهرة الدينية هي:

- 1- تصورات .
- 2- وأقوال .
- 3- وأفعال .

4- ومؤسسات جماعية ذات طابع معلمي مقدس من نوعين: رمزية هي الشعائر ومادية هي المشاعر الجماعية التي تقع فيها تلك المشاعر.

5- ويجمع ذلك كله الكتاب من حيث هو نظام تصوراتها وتاريخ مقدس لأحداثها ووعي بالكائنات التي منها بعض البشر كالأنبياء والاولياء والصديقين يؤدون فيه دور الوسيط بين العالمين الذي تخبر عنه التصورات الكتابية سواء كان وجودها متقدما على الوجود الدنيوي أو تاليا عنه وعالم الوجود الدنيوي.

لذلك فإن البعد الكتابي أهم ما في الظاهرة الدينية لأنه هو العنصر الجامع في مستوى الإدراك المعرفي لكل الأبعاد المتقدمة عليه ثم ذاته "مثال ذلك أن القرآن يتكلم على القرآن". فالكتاب هو كل الظاهرة الدينية في مستوى التصور لأنه تصور الدين لذاته أو إن شئنا الوعي الأساسي بالذات لكل دين. إنه في نفس الوقت فينومينولوجيا ذاتية للدين وهو فينومينولوجيا التجربة الدينية عامة ونظرية تلك الأبعاد فضلا عن تضمنه بالضرورة سيرة ذاتية وتحليلية لله و سيرة تحليلية للوسطاء وخاصة للنبي "في الاديان النبوية" ونظرية في الوجود الطبيعي وما بعده وعلمهما ونظرية في الوجود التاريخي وما بعده وعلمهما ونظرية في طبيعة العلاقة بين العوالم نزولا وصعودا وتقدما وتأخرا مع تشريعات تتعلق بكل تلك الأبعاد من حيث تصورها والتعبير عنها بالقول أو بالفعل: لذلك فهو دستور عقدي وجودي وشرعي قيمى للأمة التي تؤمن به.

ولما كانت اللغة هي أرقى وسائل التواصل التصوري بين العقول البشرية بات فهم النصوص وتحديد طبيعة لغاتها أو ضروب تعبيرها عما تعبر عنه أهم علوم الدين. ويؤخذ ذلك كله في الاتجاهين كما يعالجه الكتاب من حيث ما يتضمنه من فلسفة نظرية وفلسفة عملية:

فإذا أخذناه من الباطن إلى الظاهر كان عقيدة وفلسفة نظرية.

وإذا أخذناه في الاتجاه المقابل أي من الظاهر إلى الباطن كان شريعة وفلسفة عملية.

وفي الحالة الأولى تكون الظاهرة الدينية نابعة من الفكر. وفي الحالة الثانية تكون الظاهرة الدينية واردة إلى الفكر. فإذا أخذنا المسألة في المستوى الفردي كان تقديم العقيدة على الشريعة تقدما للوزع الداخلي على الوزع الخارجي. أما إذا أخذنا المسألة في المستوى الجمعي فإن التقديم يصبح للشريعة على العقيدة أو للوزع الخارجي على الوزع الداخلي. وفي الحقيقة فإن الوزع الداخلي هو الفطرة المبدعة والوزع الخارجي هو التربية المكونة لشروط الإبداع عندما لا يكون الوزع الخارجي عنيفا ومتسلطا.

فهل يعقل أن يفهم أحد هذا التعريف الذي قل أن يختلف حوله اثنان ممن درس النظريات الدينية ثم يزعم أن النص الديني يتكلم لغة العلم ؟ .

أي علم يمكن أن يحوي كل هذه الأجناس من القول في كل هذه الأجناس من الأمور والظواهر ؟ .

وأي فائدة من كلام العلم بالنسبة إلى نص يعتبر العلم أحد عناصر التجربة الدينية دون أن يكون أهمها فضلا عن أن تكون مقصورة عليه؟ .

وإذا كان النص الديني يتكلم لغة العلم فما الحاجة إلى البحث في مناهج للفهم والتفسير ولغة العلم غنية عن ذلك لأنها تواضعية ومن ثم متحررة من اللبس بإطلاق ؟ .

مثل هذا التصور سيغنيينا عن التأويل والهرمينوطيقا ويعيدنا إلى سذاجة فكر العصر البائد من الوضعية العلمية. فلنمر إلى فرعي الاشكالية إذ لا فائدة من الخوض في أمور قد لا تكون خطرت على بال المتسرعين في بناء مشروعات التغيير بديلا من الفهم والتأويل بين مفكرين يغلب عليهم طلب الزعامة والنجومية بالتدجيل.

المسألة الثانية: علاقة التحريف بالتدوين:

لما كانت جل حجج المؤلف حول التحريف تعود إلى تعليله بتدوين الحديث بات من الواجب أن نبحث العلاقة بين الأمرين من منطلق عقلي صرف ليس للعقيدة فيه دخل. سأقتصر على وجه القضايا عند علاجها وكأنها ليست من العقائد بل مجرد موضوعات للبحث العلمي المجرد حتى لا أجادل في طاعة المدونين للرسول أو عصيانهم نهيه عن التدوين من منظور فقهي. فلو كان صاحب هذه الآراء حول العلاقة بين التدوين والتحريف ذا تواضع علمي لنظر في المسألتين التاليتين بعين بصيرة :

الأولى هي قابلية القرآن نفسه للتحريف عقلا وحصول التحريف فعلا ؛ وإلا لما اضطر الخلفاء الراشدون للحسم بالإبقاء على مصحف موحد وإعدام ما عداه. فلم لا يكون سعي العلماء إلى تدوين الحديث بوصفه جزءا من السيرة ناتجا عن نفس السبب ؛ أي : إنهم رأوا ضرورة التدوين بعد ما شرع أصحاب القصص الشعبي في التحريف المقصود وغير المقصود للحديث والسنة بمنطق تزيين الأحداث التخريفي لئلا يتحول الإسلام كله إلى قضية قصص شفوي شعبي فيمتنع التاريخ العلمي للرسالة ؟ .

لماذا يسيئ الظن بالعلماء فيتصور دوافعهم تحريفية وينسب التحريف إلى التدوين وليس إلى ظاهرة القصص الشعبي الذي لا تخلو منه حضارة والذي جاء التدوين للتقليل من أثره السيء ؟ .

إني أؤمن بأن الله حافظ قرآنه. لكن ذلك لا يعني أنه حافظه في الدنيا. كما أن التحريف الدنيوي ليس حائلا دون الحفظ في مستوى أرقى هو عينه الذي جعل القرآن يثبت تحريف الكتب السابقة. فلو كان تحريفها الدنيوي حائلا دون حفظها الإلهي لاستحال علينا معرفة ذلك. ثم إن التحريف حصل كما يشير إليه الكاتب نفسه بتوسط طغيان الحديث على القرآن في التشريع. فيكون التحريف في مستوى تحريف المدلول على الأقل ممكنا ؛ أي : إن تحريف الدال أو النص المادي للقرآن محفوظ لكن معانيه شوهت بهذا التحريف المادي للحديث. ثم أليس مفهوم النسخ الحكمي مع بقاء التلاوة يمكن أن يعد نصف تحريف مادي أي ان الآيات التي هذا شأنها لم يعد لها فائدة شرعية فيكون بقاءها ذا فائدة أثرية أو معلمية لا غير؟.

ولكن ما غاب عن المؤلف هو أن القرآن لو لم يكن نصا متناهيًا ومتنا محدود الكم - لكان مستحيل التدوين المستغرق ؛ مثله مثل الحديث سواء بسواء. فيكون التعليل العلمي للفرق بين سلوك المسلمين مع الحديث وسلوكهم مع القرآن في بداية عهدهم ناتجا عن محدودية القرآن وشبه لا محدودية الحديث. ويكون سلوكهم الموالي ناتجا عن نفس الدوافع بعدما بدأ يعم تحويل السيرة وغزوات الرسول إلى خرافات شعبية: **الخوف من تحريف القرآن المادي أدى إلى تدوينه الموحد والخوف من تحريف السنة أدى إلى تدوينها النقدي بعد تعذر التوحيد.** فمن الصعب أن يدون كل ما قال الرسول وكل ما فعل خلال

أكثر من عشرين سنة. وهذه علة موضوعية لا دخل فيها للفرق بين النصين من حيث المنزلة الوجودية. والدليل هو أن نوع الحديث القدسي الذي هو محدود قل أن تجد فيه الوضع. لكنه من الصعب أن يبقى العلماء بلا حراك أمام ما بدأ يحل بتاريخ الإسلام وخاصة بمرحلته الأولى من تخريف شعبي قد يجعله من أساطير الأولين. فكان تجاوز نهى الرسول طاعة للرسول بالمعنى العميق للطاعة ؛ لأنه فهم لمقصده العميق. فمرحلة الخلط الممكن مع القرآن لم تعد موجودة وخطر تحويل حياة الرسول وتاريخ الإسلام الأول إلى خرافات شعبية أصبح أمرا لا بد من علاجه. فعالجوه ليس بالتدوين الغفل بل بإبداع طرق للنقد التاريخي الخارجي والداخلي وإن بدرجات متفاوتة وذلك هو المفهوم الحقيقي للسنة: أي إن الأمة ذات قدرة مفتوحة على السن وليست خاضعة لتقليد السنن السابقة. وهذا مبدأ عام في القرآن الكريم الذي كان أكبر نقد يوجهه للأمم هو قولها: هذا ما وجدنا عليه آباءنا .

الثانية: تتعلق باستحالة عدم تدوين الحديث في لحظة ما من لحظات تاريخ الأمة حتى وإن كان النهي عنه في البداية ضروريا. فلا يمكن أن لا يدون المسلمون سيرة الرسول قولا وعملا لعلتين: فهي تعد أول تفسير عيني للقرآن في الممارسة الفعلية. وهي عين التأسيس المقدس لتاريخ المسلمين الديني والسياسي.

وكلاهما مهدد بخطر التحول إلى خرافات شعبية إذا لم يدون ما هو ممكن منه ليكون قابلا للنقد ويرفض كل ما عداه. لذلك فلا يمكن أن يكون الرسول قد نهى عن تدوين الحديث بصورة مطلقة بل إن النهي كان مقصورا على لحظة عدم الحاجة إليه أو على لحظة خطر الخلط بالقرآن في أمة ما تزال أمية. فيكون النهي مؤقتا فضلا عن كون الرسول لا يمكن أن يجهل بأن التدوين آت لا محالة ما دام قد دعا أئمة لكتابة كل شيء: فكيف لا تكتب الأمة أسمى ما عندها من حكم وتكتب أي معاملة مهما ضلّت كما يوصي القرآن الكريم ؟ .

ثم أليس القرآن نفسه في أغلب آياته قول في سير الرسل وحيوات الأمم وفلسفة تاريخ أم إن كاتبنا يعتبره قصصا بالمعنى الأدبي للقص؟.

وإذن فالنهي كما فهمه المسلمون ليس هو في الجوهر نهيا عن التدوين بالمعنى المادي للكلمة ؛ بل هو نهى عن التقيد بالمعنى الحرفي لنص الحديث لكونه تفسيرا للقرآن ، ولا يمكن أن يكون بمنزلة نص القرآن: ومعنى ذلك أن الرسول الكريم يعتبر تفسيره للقرآن اجتهدا بشريا لا ينبغي أن يرفعه المسلمون إلى منزلة النص المفسر. ذلك أن تدوين السنة ليس مقصودا بذاته رغم أهميته بل هو علم أداتي ينقسم إلى جزئين:

1- جزء أول هو أداة في محاولات تفسير الأحكام وكيفيات تطبيقها وأخلاق التشريع عامة واجراءات التقاضي.

2- وجزء ثان في محاولات تفسير الرسول للأخبار وكيفيات تأويلها وأخلاق التعامل مع تاريخ الرسل والأمم . .

ويجمع بين الجزئين مفهوم السنة أعني علم اللحظة المؤسسة من حيث هي الأصل المقدس لتاريخ الأمة العملي والنظري. ولما كان التاريخ خبرا وكان الرسول لا يجهل أن الخبر يصح فيه التكذيب والتصديق وأن الانتحال والكذب

سيكثران فيه فإن قصده من النهي ليس نفي التدوين باطلاق بل حصر وظيفة الأداة التفسيرية ووظيفة النموذج التاريخي في روحهما العامة ، وليس في أعيان الأقوال والأفعال والأحداث. ومن ثم فأبعد الأمور عن قصد الرسول أن يكون نهى عن التدوين بسبب الخوف من التحريف أو من الخلط بالقرآن في كل الأحوال ؛ لأن القرآن بعد أن تكون الأمة قد انتقلت من الأمية إلى الكتابية يصبح واضح المعالم غير قابل للخلط بأي شيء آخر.

وإذن فدافع المسلمين لتدوين الحديث هو جوهر البحث عن الإجماع بمعناه الذي لا يخلو منه علم رغم تحقير المؤلف منه بحجة علم لدني يزعمه غنيا عن إجماع العلماء لأن لغة القرآن علمية باطلاق ، ومن ثم لا حاجة في فهمها للاجتهاد والإصابة والخطأ.

لست أدري كيف يمكن لأمة كتابها في جوهره فلسفة نقدية للتاريخ أن لا تكتب تاريخ تجربتها الدينية وخاصة أهم مراحلها قصدت مرحلة الممارسة الرسولية التي هي مرحلة التأسيس للدين والدولة معا؟.

وأخيرا كيف ينفي صاحبنا الحاجة إلى تدوين الحديث ويبني الأمر كله في النكير عليه على حديث ما كان ليعلم به لو لم يدون: **حديث النهي عن كتابة الحديث؟**

أليس من المفروض أن يفهم صاحبنا أن النهي عن كتابة الحديث من جنس النهي عن التشبيه في القرآن الكريم رغم أن كل آياته تشبيهية؟.

لماذا غاب عنه أن النهي عن الكتابة يعني النهي عن التقيد بالنص الحرفي للحديث مثلما أن النهي عن التشبيه يعني النهي عن التقيد بالمعنى الحرفي للتشبيه الذي لا تكاد تخلو منه آية قرآنية تتكلم في الذات الإلهية وصفاتها ؟ .

فيكون قصد الرسول النهي عن التقيد بالدلالة الحرفية للحديث من حيث هو تفسير اجتهادي للقرآن وليس قرآنا ؛ وهو ما يمكن أن يصدر عن الكتابة بعكس الرواية الشفوية التي لم نسمع أنه نهى عنها: وكان أولى أن ينهى عنها لو كان سبب النهي ما قصده صاحبنا لأن الرواية الشفهية أقرب إلى التحريف من الرواية المدونة خاصة إذا صاحب التدوين كل المحاذير **والحروز المنهجية التي استنبطها علماؤنا الأفاضل.**

عجبي من امرئ يعجب من أن تكون عائشة "رضي الله عنها" قد روت عشرة آلاف حديث عن الرسول ؛ وهي لم تعيش معه إلا تسع سنوات!.

فلو حاول المرء أن يدون بمعناه لا بلفظه ما سمع ممن يعيش معه أسبوعاً واحداً لكان ما يدونه أكثر من هذا القدر خاصة إذا كان كلامه معدوداً من جنس كلام الرسول !

فعائشة لم تكن تروي الحديث من أجل الفقه بل كانت ترويه خلال الكلام عن الرسول بعد وفاته. وهل كان للمسلمين من كلام آخر غير الكلام في حياة الرسول الخاصة والعامة الأراضية وما بعدها؟.

ثم هل من الضروري أن لا تروي عائشة إلا ما عاشته مع الرسول فلا يكون لها سماع من غيرها وهي صبية قبل الزواج به ولا من بعد وفاته ممن عرفوه قبلها فتكون راوية عن سماع وليس بالضرورة عن معايشة؟.

وعجبي من امرئ يتصور أن أحمد ابن حنبل قليل الورع لدرجة أن يكون سببا في تحريف شبيهه بتحريف اليهود. لو حاول امرء أن يؤسس للتشريع في أي أمة تأسيسا مستمدا من أخلاقها الموضوعية فهل كان يلجأ لغير تدوين سير رجالاتها العظام وأقوالهم في المجال؟

ثم هو لو أراد أن يستمد ذلك من التاريخ الموضوعي للأمة هل كان يمكن أن يجد مصدرا آخر غير الرواية قبل أن تدون سنن الأمة وتقاليدها؟

وأخيرا إذا كان ذا موقف علمي نزيه يحاول فهم القرآن وموقف قضائي موضوعي يحاول تطبيق أحكامه هل كان يمكن أن يجد طريقتين غير اللتين اختارهما أحمد ابن حنبل؟.

فعلما: كل المناهج العلمية الحالية تعتبر تأويل النصوص مرهونا بالمنظور المستمد من تدوين التقاليد التي تعطينا تعيينات فهمها التاريخية: وذلك هو المنظور الموضوعي الوحيد الممكن للعقل الإنساني إذا كان متعقلا. لا يستطيع المرء إلا إذا كان دعيا أن يقفز مباشرة إلى نص القرآن فيدعي أنه يفهمه بتخطي فهم من عاش مع الرسول وكل اللغويين العرب وكل المحدثين وكل المفسرين المتقدمين عليه فيكون غنيا عن المرور بهم مرورا محتوما ليفهم ما فهموا ثم ليثبت ما غاب عنهم فهمه من منطلق حاضره هو. فمن دون هذا الشرط لا تكون المعرفة علما؛ بل ادعاء لسلطة مطلقة ينسبها الفكر لتصورات العقل القبلية. وذلك هو أصل الشمولية الميتافيزيقية التي تأسست عليها الأيدولوجيات التي تزعم تغيير العالم بدل فهمه وتأويله فتنسب إلى النخب المزعومة عقلانية دور رجال الدين والكنسية التي تقود العامة قيادة الراعي للأنعام: وذلك هو مصدر كل المغامرات التي قضت على ثروة الأمة المادية وهي بصدد القضاء على ثورتها الروحية باسم معركة مؤخرة ميتافيزيقا التنوير بعد اندحارها في موطنها.

فالعودة بالنظر من الحاضر إلى الماضي لتقويمه "Hindsight" فيها دائما شيء يتعذر عن يتوقع المستقبل "Foresight" من الماضي أن يتوقعه: وذلك هو الأمر الوحيد الذي يمكن أن يعتبر جديدا في كل المحاولات التأويلية المتوالية أعني إعادة فهم الفهم الماضية من منطلق حاجات الحاضر من دون إلغائها أو زعم الاستغناء عنها أو تخطئتها. لذلك فالموقف الحنبلي هو الموقف العلمي السليم الوحيد في قراءة النصوص وفي الرد على العقلانية الميتافيزيقية للفكر الإعتزالي الذي يعتبر التصورات الذهنية بديلا كافيا عن تعييناتها الفعلية في حقيقة الممارسة العلمية والقضائية كما فهمها ابن حنبل. فذلك ليس ضامنا للموضوعية العلمية والقضائية فحسب بل هو شرط حكم الجماعة نفسها بنفسها من خلال الاعتماد على أخلاقها العامة في تقاليدها وليس من خلال فرض تصورات ميتافيزيقية قبلية لم يأت الله بها من سلطان.

وقضائيا: كل قاض لا يمكن أن يكون قاضيا نزيها إذا قضى في النوازل بمجرد رأيه ولم يعد إلى النصوص التي تنتزل على تلك النازلة ليكون حكمه مستندا إلى نص موضوعي وليس لمجرد التحكم والرأي الشخصي. وفي هذه الحالة هل كان يمكن لقاض أن يجد مصدرا يستند إليه أكثر من أقوال الرسول وأفعاله؛ ليس بالضرورة كما حصلت فعلا ولكن كما رواها ثقة الأمة بعد غربة الرواة؟

ففي القضاء الوضعي هل يمكن لقاض أن يقضي إذا كان جاهلا بسجل القضايا التي قضيت سابقا فضلا عن العلم بالنصوص القانونية وبالنظرية القانونية ليكتفي بما يزعمه الجهلة من أن رأي القاضي وضميره وحدهما كافيان متناسيا أنهما يتعلقان بكيفية استعمال النص وليس بالتحول إلى بديلين منه ؟

المسألة الثالثة: التحريف ومدلولاه :

قبل الانتقال من المناقشة المبدئية إلى المناقشة الفرعية ببيان قصور الاستقراء الذي يعتمد عليه المؤلف في تحديد معاني الكلمات التي ظنها تصورات علمية لا حاجة فيها للمفسرين العالمين باللسان العربي أريد أن أمد جسرا بين الأمرين فأعرف مفهوم التحريف وأعله منطلقا من تحديد القرآن الكريم وتعليقه. ودون أن أوغل في التحليل والتأويل سأكتفي بالإشارة إلى نوعي التحريف وعلتيه وثمرتيه كما يمكن استقراء ذلك من القرآن الكريم. ويمكن لتحديد هذه العناصر بصورة سريعة يقتضيها المقام الاقتصار على سورة آل عمران وبالإشارة دون العبارة تسليما مني بأن القراء يعرفونها كما يعرفون أولادهم. فإن لم يكن جلهم من دارسي القرآن فكونهم مسلمين يجعلهم على الأقل من قرائه. لكن التوسع للنظر في غيرها من السور يمكن أن يزيد الأمر وضوحا. وسنترك ذلك للقاريء المجد.

فأما النوع الأول من التحريف فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم **التحريف المادي** للنص بالزيادة أو بالنقصان. قال عمران تتحدث صراحة عن التحريف المادي بالزيادة "آل عمران 78". أما التحريف بالنقصان فيمكن تعريفه بمثال حذف النصوص المبشرة بالرسالة المحمدية. وهذا كاف بخصوص التحريف المادي لأنه ليس إلا العلامة الفاضحة للداء الحقيقي.

فالنوع الثاني من التحريف هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم **التحريف المعنوي**. إنه التأويل المنهي عنه في الآية السابعة من آل عمران. وهو كذلك قسمان: فهو قابل لأن يكون بالزيادة أو بالنقصان مثل التحريف المادي كما سنرى. وكلا القسمين مضاعف بالجواهر بخلاف قسمي التحريف المادي اللذين يتضاعفان بالعرض تبعا لقسميه. ومن ثم فالتحريف المعنوي هو العلة الحقيقية للتحريف المادي. لذلك فتعليقه تعليل للتحريف المادي لتبعيته له كما تبين سورة آل عمران.

فالتحريف المعنوي أو التأويل يمكن أن يكون متعلقا:

1- بالعقائد أي بالآيات الخبرية

2- أو بالشرائع أي بالآيات الانشائية.

ففي الشرائع يمكن للتأويل من حيث هو تحريف أن يوسع تنزيل أحكام الله فيحلل ما هو حرام ويمكن أن يضيقها فيحرم ما هو حلال: فيكون في الحالتين عدوانا على حدود الله بالزيادة أو بالنقصان. أما في العقائد فالتحريف المعنوي يمكن أن يتعلق بالمنزلة الوجودية للأمر المخبر عنه في آيات القرآن الخبرية أو بمنزلتها القيمة فيها. وذلك يكون بالزيادة أو بالنقصان "فما يزداد للإنسان ينقص لله وجوديا أو قيميا". وذروة هذا التحريف المعنوي هو الموضوع الرئيس لآل عمران وهو كذلك موضوع الحوار مع نصارى نجران والمباهلة: **لتعلقه بالتحريفين الوجودي المطلق "حقيقة الله والإنسان: تأليه عيسى" والتحريف القيمي المطلق "لمن التشريع لله أو للإنسان: تشريع رجال الدين بدل النص الديني"**. ويتضاعف التحريف المادي بالتبعية أي إن المحرف المعنوي بعد أن يحدد نوع المعنى الذي يريد إيجاداه في النص أو إعدامه منه يحقق ذلك ماديا في متن النص زيادة أو نقصانا ماديين.

فما هي العلل الآن؟

الجواب حددته سورة آل عمران: القيمون على الدين يبيعون الباقي بالفاني فيحرفون الدين من أجل المصلحة المادية بالتحالف مع رجال الدولة الحاكمين أو المعارضين جاعلين الدين أيديولوجيا تحقق لهم مصالحهم ومصالح من تحالفوا معه "آل عمران 77". وهذا هو الطاغوت ببعديه الروحي "سلطة رجال الدين" والزمني "سلطة رجال الدولة". ويمكن التعبير عنه بلغة رمزية فنسميه التحالف بين هامان وفرعون لأن الأول يمثل الطاغوت الروحي والثاني الطاغوت الزمني. وقد قرنت الآية : 256 من البقرة الكفر بالطاغوت بالإيمان بالله واعتبرت ذلك ثمرة لتبيين الرشد من الغي ودليلا على الاستمسك بالعروة الوثقى أي بالدين الذي يحرر ولا يستعبد "آل عمران 80".

والآن فما هو التحريف الوجودي وكيف رفضه القرآن الكريم ؟

آية واحدة من آل عمران تكفي قال تعالى: (مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُوْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ) "آل عمران 79".

وما هو التحريف القيمي وكيف رفضه القرآن الكريم ؟

آية واحدة من آل عمران تكفي: (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) "آل عمران 83".

تأليه الإنسان واستبدال شرع الله بالشرع الوضعي ذلكما هما التحريفان اللذان يمثلان الطاغوت: فالأول يجعل القوي يستعبد الضعيف والثاني يجعل الهوى شرع البشرية. ومن ثم فالدين لم يعد دين الله بل يصبح أيديولوجيا في خدمة الطاغوت سواء كان في الأمة الواحدة أو في المعمورة كلها كما نرى حولنا. فكيف يمكن لأحد أن يزعم أن علماءنا كانوا يسعون بتدوين الحديث إلى تحريف القرآن وهم إنما فعلوا ذلك للحيلة دون تركه للخيال الشعبي يحرف ليس أحكام القرآن فحسب ؛ بل وكذلك كل الحقائق وخاصة هذين التحريفين اللذين كان الاسلام اصلاحا دينيا شاملا بمقتضى كونه أراد تحرير البشرية من سببيهما ليحول دون ثمرتيهما.

فما هما الثمرتان؟. أو بصورة أدق ما هي الثمار الخمس ؛ لأن التحريف الوجودي يؤثر في التحريف القيمي ثم ينعكس الأمر فينتج ذلك ثمرتين أخريين ثم تتحد الثمرات في داهية الدواهي فيكون المجموع خمس ثمرات ؟.

1- ثمرة التحريف الوجودي: إطلاق نظرية شعب الله المختار. لم يعد اليهود شعبا مختارا اصطفاها الله بالنبوة والرسالة فحسب بل أصبحوا أبناء الله من دون الخلق. لذلك فلا مانع من أن يكون كل من ليس يهوديا عبدا لليهود. وهذا المعنى هو عينه ما فهمه مؤسس حركة الإصلاح: لوثر.

2- ثمرة التحريف القيمي: إطلاق الهوى مصدرا للتشريع. فما يريده القوي هو الشرع ، ويسمي ذلك حقوق طبيعية وعلى الآخرين أن يخضعوا له. فكل ما حصل في الأمريكيتين وما يحصل في حركات الاستعمار علل بالرسالة التحضيرية أو بفرض القيم في مدلولها الغربي.

3- ثمرة أثر 1 في 2: الإنسانية والدين ليسا أمرا فطريا بل هما أمر مكتسب بالانتساب إلى المسيح من خلال الخضوع لشرائع مثله الشرعي الوحيد الكنيسة. لست إنسانا إلا إذا صرت مسيحيا. فيصبح تمسيح العالم رسالة تحويل العالمين لعبيد بني إسرائيل.

4- ثمرة أثر 2 في 1: كل ما يجري في التاريخ الخاضع للهوى هو إرادة الرب كما تعينت في الابن وتلك هي فلسفة التاريخ المسيحية كما صاغها هيجل. فتصبح نهاية التاريخ تحقيق النموذج الهيجلي للرأسمالية الفتاكة التي تتنكر بزي الديمقراطية المخادعة.

5- والحصيلة هي العولمة الغربية: التاريخ يتوقف عند تغريب العالم كله بمعنى تمسيحه تمسيحا صهيونيا. فمن يا ترى يتصدى اليوم لهذه الثمرات؟.

أليسوا هم بالأساس هؤلاء الذين يتهمهم مؤلفنا بالتحريف أعني أهل السنة والجماعة أو الحديثيين؟. فهل نرى غيرهم يسعى إلى تحرير البشرية من التحريف الوجودي والتحريف القيمي وثمراتهما المرة الخمس؟. ليست النزعة التي تدعي فصل القرآن عن الحديث تبحث عن كل الذرائع لتمسيح الإسلام وللقبول بهذين التحريفين وبثمراتهما. ليس فك الأسر والتيسير الإسلامي بالقياس إلى التشريع اليهودي من حيث هو مبدأ عام قابل لأن يتحول إلى تشريع الهوى المستند إلى التحكم بمجرد مدح في شكل ذم للقرآن الكريم: فوصف لغة القرآن بأنها لغة علمية صارمة ليس مدحا بل هو عين الذم لو كان صاحبنا يعلم.

المسألة الرابعة: مناقشة بعض الامثلة :

يوجد مبدأ عام في المنطق التقليدي والحديث لا أتصور أحدا يجهله. فليس أسهل من تكذيب القضايا الكلية إذا كانت تتكلم في ما يقبل الاستقراء من الظاهرات. فإذا كانت القضية كلية موجبة فمثال عيني واحد سالب يدحضها. وإذا كانت القضية كلية سالبة فمثال عيني واحد موجب يدحضها. ومعنى ذلك أن كل قضية من القضايا التي قدمها صاحب البحث يكفي لدحضها آية واحدة يكون فيها معنى الكلمة التي ضربها المؤلف مثالا مخالفا للمعنى الذي اعتبره معنى علميا صارما سلبا إن كان قوله موجبا وإيجابا إن كان قوله سالبا.

وليكن مثالنا الأول الفرق بين "المس" و "اللمس".

ومثالنا الثاني الفرق بين "الضرب" و "الجلد".

ولنبداً بالقول إن وجود كلمتين في الحالتين يعني ضرورة أنهما يؤديان معاني مختلفة في غالب الحالات. لكن الترادف بينهما ممكن في بعض الحالات كذلك. وذلك هو شأن كل الكلمات ذات المعاني المتقاربة. ولا يحدد المعنى المقصود بالدقة التامة إلا السياق الداخلي أو الخارجي أو كلا السياقين. والحكم النهائي في المسألة عملا بنظرية ابن تيمية اللسانية هو الاستعمال. وهذا شأن كل اللغات عامة وكل النصوص خاصة وليس خاصا بالعربية عامة أو بلغة القرآن خاصة.

المثال الأول:

هل صحيح أن "المس" معنوي و"اللمس" مادي؟.

لسوء حظ المؤلف فالقضية طرحت في حالة يكون فيها الاستقراء التام ممكنا ويسيرا. فلو تكلم عن الكلمتين في الآداب العربية كلها لكان الخطأ في كلامه قابلا للتفسير بعسر الاستقراء أو بنقصانه. لكن الآيات التي وردت فيها الكلمتان معدودة وقابلة للمراجعة.

فكيف يجرؤ على الجزم ولا يتهيب من التكذيب اليسير في مثل هذه الحالات؟

فهل رأيتم أتعس من حظ مفسر تكذب أقواله آيتان متواليتان من نفس السورة كحال مؤلفنا؟.

فليقرأ أي منكم الآيتين المتواليتين 3 و4 من المجادلة ولينظر هل يبقى عنده شك أن معنى المس فيهما هو الجماع ومن ثم فالمس يمكن أن يكون ذا دلالة مادية؟

أم هل إن الكفارة مشروطة في التماس الروحي بين الزوجين في حالة الظهار ؟
أم لعل المشاركة في الفعلين تغير المعنى فيصبح المس لمسا بدل أن يكون مسين روحيين !

المثال الثاني:

هل أن الضرب مجرد شدة لا تفيد العمل المؤلم الذي نسميه ضربا ومن أنواعه الجلد واللطم والصفع إلخ... ؟
لا شك أن الضرب له عدة معان وأن مدلوله غير الجلد ؛ لأن الجلد ؛ أحد أنواع الضرب بمعناه المتعلق بإيلام المضروب باليد أو بأي أداة أخرى تستعملها اليد كالعصا "ضرب موسى الحجر والبحر" أو السيف "ضرب الرقاب". فضرب الرقاب ليس مجرد الشدة على العدو بإمساكه من رقبته مثلا بل معناه قطع رقبته بالسيف. والآيات الثلاث التالية كافية لدحض فكرة مؤلفنا من الأساس: فواحدة تشير إلى أداة الضرب "الصفافات 93" والأخرى إلى الحيز المضروب من الجسد "محمد 27" والثالثة تشير إليهما معا لكونها تتعلق بالقتال في الحرب "الأنفال 12".

والمعلوم أن الفرق بين الجلد والضرب هو في العموم والخصوص أولا وهو ثانيا في أمر آخر أهم. فالجلد ينبغي أن يمس الجلد لأنه يعني ضرب الجلد الذي يمثل حامل الألم الأساسي في الجسد الحي عامة والحسد الإنساني خاصة ؛ حتى إن الخلود في النار يرمز إليه بتبديل الجلد في حين أن الضرب لا يقتضي المس المباشر للجلد. وهذا يعني أن الجلد في الإسلام ينبغي أن يكون على الأطراف أو على ما لا يعد عورة حتى يكشف الجلد للجلد. كما يعني أنه أداة للتربية بالإيلام الجسدي جزاء ذنوب سببها اللذة الجسدية "عقاب الألم جزاء اللذة الحرام" وليس للإهانة "الصفع واللطم وضرب الأدبار" أو للقتل "ضرب الرقاب" كما في حال الضرب.

وبعد فما الداعي إلى كل المحاولات التأويلية التي لا يحكمها إلا التحكم من غير أدنى شروط التفسير والتأويل ؟ .
هل لمجرد تبرير أخذ التشريعات الوضعية وإضفاء الطابع الشرعي عليها ؟.

ما الداعي إلى ذلك وكان يكفي أن يأخذوا التشريع الوضعي بكل شجاعة ويريحونا من هذا الهذيان تسليما منهم بأن التشريع السماوي ليس سماويا بحق بل هو تشريع وضعي متكرر ؟. هل لهذا التزوير تعليل آخر غير الجبن من الإعلان عن الموقف الحقيقي أعني موقف كل القائلين بأن الإمام الباطني يحق له أن يلغي التشريعات التي جعلت لمن لا يعلم الباطن من العامة ؟.
أم هل إن قوله بعلم الباطن علما رياضيا هو الذي جعله يستغني عن المفسرين والمحدثين والفقهاء الذين يعتبرهم قد فرضوا التقاليد العربية على معاني القرآن ؟.

المسألة الأخيرة: مسألة التشريع القرآني :

إذا كان التعليل في حالات الفصول السابقة - عند افتراض حسن النية - هو تجاهل شروط القول العلمي في مجال تأويل الظواهر التاريخية وفي تفسير النصوص الدينية وفي طبعة اللغة التي تستعملها النصوص الدينية - فإن التعليل في هذه الحالة مضاعف:

فهو إما تبعية لا واعية عند أغلب المثقفين الذين يزعمون تطوير الإسلام بمنظور علماني متنكر تنتج محاولة لاستخراج تبريرات لإضفاء الشرعية على التقليد التشريعي. وفي هذه الحالة فإن الأمر يتعلق بتبرير محاكاة منزلة المرأة التي يحددها التشريع الوضعي الغربي بتأويلات لنصوص من القرآن الكريم واعتبار كل ما يخالف هذا التشريع من تقاليد العرب وليس من التشريع الإلهي رغم أن في ذلك شيئا من الصحة لا نزاع فيه. فما من تشريع يخلو من ذلك وإلا كان تشريعا أجنبيا: كل الأمم تفهم نصوصها في أفق تراثها وتقاليدها دائما. أو سوء فهم لأساسيات التشريع والقانون سواء كان وضعيا أو منزلا. وسنكتفي للدلالة على ذلك بمسألتين:

1- سوء فهم لشروط قابلية القانون للتطبيق في علاقتها بروح القانون الشارطة للانطباق وطبيعة الفرق بين الالتزام القانوني والالتزام الخلقي.

2- وسوء فهم لطبيعة النسخ في الأحكام عامة وفي القرآن خاصة.

لن أناقش التعليق الأول فقد كتبت فيه الكثير. وفي مسألة المرأة بالذات التي تمثل مدار مقال المؤلف سبق أن كتبت بحثا مطولا حول منزلة المرأة بين الفلسفة والدين صدر في كتاب الندوة التي نظمتها دار الفكر بدمشق سنة 2003م محاولاً النظر في المسألة بصورة تحرر إرادة المسلمين ليكون تشريعهم نابعا من قيمهم الذاتية. سأكتفي بالتذكير بأن كل أمة صار تشريعها محكوما بقيم غيرها ليست أمة حرة ؛ لأنها فقدت أول ثمرات الحرية وعلاماتها: التشريع الذاتي هو علامة استقلال الإرادة المشرعة وثمرتها. فإذا أصبحت الأمة تستمد تشريعها من قيم غيرها وتكتفي بتبريرها بإعادة تأويل قيمها في ضوء قيمه فذلك دليل على التبعية الروحية التي هي غاية الهزيمة. ولما كان المتبوع في حالتنا هذه مصابا بالتحريفين الوجودي والقيمي - فإن تبعتنا له طامة كبرى ؛ لأنها تبعية لنقيض قيم القرآن من حيث هو إصلاح لذنيك التحريفين كما سنرى . لكن ليس هنا محل إثبات ذلك. سأكتفي إذن بمناقشة التعليق الثاني. لأنني بذلك أحصر محاولتي في ما أردتها أن تقتصر عليه: مناقشة المسلمات والمناهج. والتعليق الثاني يتعلق بالمنهج من الوجهين اللذين اعتبرناهما ناتجين عن سوء الفهم.

1- سوء فهم التشريع: النصان المتعلقان بالنشوز تشريع خلقي وليس تشريعا قانونيا.

فالقانون شرعا كان أو وضعيا لا يمكن أن ينطبق إذا لم يكن في جماعة تعتبر روحه هي عين جوهر وجودها الروحي. فإذا لم يكن الزوجان مسلمين ومؤمنين بقيم الإسلام فأى معنى للكلام عن تشريع إسلامي ينظم حياتهما؟ هل يمكن للزوج أن يحتكم في سلوك زوجته إلى أحكام الشريعة الإسلامية إذا لم يبدأ فيحتكم في سلوكه إزاءها إلى نفس الأحكام ؟ .

وقد استغربت لأحد الشيوخ الكبار في حصته الدينية في قناة الجزيرة ذات مرة وهو يجيب محاورته التي سألته عن نشوز الزوج يجيبها بأنه لا معنى لنشوز الزوج لأن القوامه بيده. لا شك أن هذا الجواب سهو مغفور لأن الشيخ لا يمكن أن يكون جاهلا بقوله جل وعلا: (وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) " النساء 128".

إن التناظر بين هذه الآية والآية التي تتكلم في نشوز النساء يمكن أن يساعدنا على تحديد المقصود بالنشوز في الحالتين ومن ثم على تعديل علاج إحدى الحالتين بعلاج الحالة الأخرى قال تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ

اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا) "النساء 34".

ولعل أول عنصر وأهمه يساعد على تحديد **الأفق المطلق** للمعنى المقصود في الآيتين أعني منظور المشرع هو صفة الله التي ختمتا بها تذكيرا بالوجه الذي يحدد طبيعة الاحتكام إلى الشرع. فهو في الآية الخاصة بنشوز الرجال "خبير بما نعمل" وهو في الآية المتعلقة بنشوز النساء (علي كبير). فأى معنى لهذا الفرق؟ أليس القصد أن الله في الحالة الأولى لا تخفى عنه نوايا وأفعال الرجال الناشزين وأنه في الحالة الثانية فوق كل متجبر في معاملة الرجال للنساء الناشزات؟

فيكون الحكم في الحالتين محملا الزوج مسؤولية ما يحصل سواء كان هو الناشز أو المنشوز منه ؟

ولعل ثاني عنصر يساعد على تحديد **الأفق النسبي** للمعنى المقصود في الآيتين أعني منظور المشرع له هو نوع الدافع لعلاج النشوز في الحالتين. فلو لم يكن الزوج والزوجة مدفوعين بالخوف من النشوز ومن ثم بالحرص على بقاء العلاقة لما كان للكلام في علاجه معنى ولكان يكفي أن يتقارقا بالحسنى. وإذن فالأمر في الحالتين يتعلق بوجود علاقة حب بين زوجين حصل بينهما خلاف أعضب أحدهما من الآخر فبات على الثاني أن يسترضيه أو أن يصلحه إذا كان كما هي حال الرجل غالبا في المجتمعات القبلية أكبر سنا من الزوجة وأكثر تجربة.

ولعل ثالث عنصر يساعد على تحديد **أفق الوصل بين الأفقين السابقين "لكونه سبب الحكم"** للمعنى المقصود أعني منظور النازلة المشرع لها هو نوع الخلاف المؤدي إلى النشوز. ولنبدأ بالسلب: فلا علاقة له في الحالة الأولى بسلوك المرأة الجنسي ، إذ لو كان متعلقا به لكان العقاب بهجرانها في المضجع فاقدا لكل معنى. إنما هو متعلق في حالة نشوز الزوجة بنقيض صفتي الصالحات الواردتين في النص: **الفتوت وحفظ الغيب**. ومعنى ذلك أن النشوز هنا ناتج عن عدم قناعة المرأة بالمستوى المادي الذي يوفره لها الزوج وعن عدم حفظها أسرار بيتها ومن ثم بالحاجة إلى الإصلاح لأن شرطي الإصلاح لم يتحققا بعد فيها. وهو في حالة نشوز الزوج متعلق بالصفتين المذكورتين نسا في الآية: **الإحسان والتقوى نقیضا للشح والكبر**. ومعنى ذلك أن النشوز هنا ناتج عن بخل الزوج وتكبره في التعامل مع زوجته.

فإذا جمعنا الأفق الثلاثة كانت الحصلة في حالة نشوز المرأة أن الأمر متعلق بزواج يحب امراته ويريد أن يحافظ على بيته فيتعامل معها معاملة الأب لابنته أو موقف المربي بحسب تقاليد العصر. أما في حالة نشوز الرجل فالأمر يتعلق بزوجة تحب زوجها وتريد أن تحافظ على بيتها فتعامله معاملة المحبة التي "تدل" حبيبها فيتحرر من البخل والكبر في معاملته لها. وفي كلتا الحالتين فنحن لا نتكلم على إجراءات قانونية بل على أحكام خلقية للتعامل بين الزوجين المتحابين عندما يحصل بينهما خلاف لم يخرج من البيت إلى المحاكم.

وهذا طبعا لا ينطبق على سلوك الزوج والزوجة اللذين لا يكون الحل بينهما إلا بالفراق ،إما لعدم وجود الحب والمودة أصلا ، أو لأن النشوز سببه فساد المرأة أو الرجل ، "فسادهما الخلقي". ذلك أن الفساد الخلقي لا يمكن أن يكون علاجه ما ورد في الآيتين ، بل هو سيكون مقويا له: فإذا كانت المرأة فاسدة خلقيا فهل هجران المضجع يشجعها على الزيادة أم على النقصان؟.

وهل يقبل الوعظ من نخرته دودة الفساد الجنسي؟.

والنتيجة هي أن سوء فهم التشريع يؤدي إلى الخلط بين التشريع الخلقي والتشريع القانوني: أو بين الإلزام القانوني بوازع خارجي والالتزام الخلقي بوازع ذاتي. فما لم يوجد جزاء يطبقه حكم بين المتنازعين لا يمكن الكلام عن تشريع قانوني ؛ بل نحن في مجال التشريع الخلقي المحدد للتعامل بين الناس من دون لجوء إلى المحاكم. والحكم الوحيد هنا هو الضمير

الذي لا ينسى الرقيب المطلق ؛ أي : الله. لذلك ذكرت كلتا الآيتين بالصفة الإلهية التي ينبغي عدم نسيانها في التعامل المطلوب في الحالتين: فالله "خبير" بالأعمال ومن ثم بالنوايا التي وراءها ناموسا للتعامل في حالة نشوز الزوجة ، وهو "علي كبير" فوق كل متجبر في حالة نشوز الزوج.

2- سوء فهم لطبيعة النسخ التشريعي:

من النتائج الخطيرة لسوء الفهم السابق الخلط الأخطر الذي جعل فكرنا لا يميز بين التدرج التربوي في الأحكام الخلقية والتوالي التشريعي بالنسخ وتعديل النصوص. لذلك فلا بد من تصويب فكرة مثمرة أوردتها المؤلف لكنها ظلت غائمة لعدم التمييز بين الأمرين الخلفي والقانوني. فلا شك أن المؤلف محق عندما اعتبر النسخ التشريعي لنص القرآن بنص القرآن فضلا عن نسخه بنص الحديث أمر لا يقبله العقل. وهذا أمر لا يمكن أن يختلف عليه اثنان لو لم يكن في القرآن وفي الحديث حقا ما يمكن أن يعتبر نسخا صريحا لبعض القرآن.

فكيف العلاج ؟.

المؤلف ليس ممن ينفي النسخ بإطلاق وإلا لكذب القرآن. لكنه يحصره في نسخ الشرائع المحرفة المتقدمة على القرآن. وكان في ذلك يكون محقا لو حصر النسخ القرآني والحديثي لبعض آيات القرآن في ما ليس من جنس التشريع القانوني بل في التشريع الخلفي من حيث هو محدد لمنهج التدرج التربوي وليس من حيث محدد للقيم الغايات.

ولنزد الأمر توضيحا. فسعي المؤلف إلى نفي كل التشريعات الواردة في القرآن والتي لا تلائم التشريع الوضعي الغربي جعله ينسبها إلى حكاية التشريعات الواردة في الشرائع المنسوخة أي الشريعة اليهودية بالأساس وينفي النسخ الذاتي في القرآن. والأمثلة التي يركز عليها أغلبها عائدة إلى الحدود وخاصة حد الحرابة. فالحدود عنده كلها منسوخة لأنها حكاية عن شرائع منسوخة وليست شرائع قرآنية. لست قادرا على مناقشة موقف بهذا الإطلاق مع خلوه من كل سند نقلي أو عقلي. أما حجة التناقض في النسخ الذاتي فهي لا تقوم لعنتين نناقشهما من أجلهما:

(أ) - ليست تشريعات القرآن كلها من مستوى واحد:

1- فبعضها من جنس التشريع الخلفي وهو الأهم لكونه يحدد المبادئ الأساسية لكل تشريع

2- وبعضها من جنس التشريع الدستوري.

3- وبعضها من جنس التشريع القانوني.

4- وبعضها من جنس الحكم القضائي.

5- وبعضها من جنس الاجراء التنفيذي.

وهذه الأنواع والرتب مختلفة. ويمكن للأعلى منها أن ينسخ الأدنى ويمكن للأدنى أن يحدد الأعلى فينسخه من بعض الوجوه لكونه يعينه فيصبح الحاصل من الحالات دون الممكن. ويقع نوعا النسخ إما في المجال العمومي بالنسبة إلى غير التشريع الخلفي أو في ضمائر المؤمنين بالنسبة إلى التشريع الخلفي. والخلط بين هذه المستويات علته الجهل بطبيعة الظواهر القانونية شرعية كانت أو وضعية.

(ب) - والنسخ في التشريع الخلفي تعطيل مؤقت وليس نسخا مطلقا. ولنفس ذلك. فلو دخل شعب جديد إلى الإسلام فإن مراحل التربية الإسلامية المتأسية بالتربية الرسولية ينبغي أن تتدرج معهم في التربية على الأخلاق الإسلامية بحسب المراحل التي اتبعتها الرسول. فلا تكون المرحلة الأخيرة التي أقرها للمسلمين بعد حصول التربية هي المرحلة الوحيدة المشروعة، بل كل المراحل التي تعتبر منسوخة ينبغي اعتبارها معطلة لا منسوخة لعدم الحاجة إليها بعد استقرار الملة. لكنها قابلة للإحياء في التربية

الإسلامية عند تجدد الحاجة إليها. ولما كان التشريع الخلقي يشمل التشريع القانوني من المنظور التربوي فإن نفس المنطق ينبغي أن يطبق في الدعوة الإسلامية فيعتبر النسخ المعسر تعطيلًا وليس نسخًا دائمًا ويعتبر النسخ الميسر أمرًا مساعدًا على تمتين هذا المنطق.

والنتيجة أن النسخ القرآني والحديثي للقرآن أمر ممكن عقلا وضروري تاريخيا ؛ لكنه يختلف عن النسخ المطلق للشرائع المحرفة. وعلة الاختلاف يحددها مبدأ إصلاح التحريف الوجودي والتحريف القيمي. فهما الحدان الفاصلان بين ما يقبل وما لا يقبل من أي اجتهاد تشريعي: ذلك أن العقيدة هي التي ينبغي أن تكون المنظور المحدد للتشريع.

الخاتمة :

إن أكره ما أكره هو الكلام عن المشروعات الفكرية. لذلك فإنني كنت أنأى بنفسني عن الكلام فيها. وكلما سألتني أحد عن مشروع يطالبني به أو ينسبه إليّ كنت أشعر بضيق عجيب. فلو كنت قادرا على فك خيوط طبيعة الأزمة التي تعاني منها الأمة بصورة تجعلني قادرا على تقديم مشروع للإنقاذ لكان ذلك من جنس التنبؤ. لكن النبوة ولله الحمد ختمت في ملتنا بعد أن أثبت خاتم الأنبياء أن الشأن البشري لا يعالج بالمشروعات التي يتصورها عقل واحد حتى لو كان مستندا إلى الوحي بدليل فشل كل الرسائل التي يقصها القرآن !

لذلك فمضمون الرسالة الخاتمة لا يتعدى هذا الخبر : **ختم التشريع الفردي حتى ولو كان من السماء وهو مضمون لخصته سورة العصر.** وهذا الخبر مغن عن كل المحاولات التشريعية التي تعبر عن أماني أصحابها لا عن حاجة الأمة. فختم التشريع الفردي بالحكمة النبوية كان من المفروض أن يؤدي إلى ختم التشريع الفردي بالحكمة العقلية. لذلك فلن تجد اليوم فيلسوفا واحدا في الدنيا كلها يدعي ما كان يدعيه حكماء اليونان من تصور لنظام للمدينة أو للعالم أو يزعم تقديم تأويل علمي لنص ديني هو بطبعه حمال أوجه بل هو جعل لهذا الغرض حتى يكون مثله مثل العالم معينا لا ينضب للفهوم والتأويلات المتوالية إلى ما لا نهاية. وقد حددت سورة العصر شروط التشريع الإنساني الموالي لختم النبوة فوضعت خمسة شروط لتحقيقه على أحسن الوجوه.

أولاً: فهو من المنظور الفردي مبني على :

1- الإيمان بالمتعالي المطلق .

2- والعمل الصالح لوجهه تعالى.

ثانياً: وهو من المنظور الجماعي مبني على معيارين كلاهما يستعمل مفهوم المشاركة ومن ثم فهو بالضرورة فعل إجماعي لا فردي. فالمشاركة في الاجتهاد تكون.

3- بمعيار جديد يحدد الحقيقة والوجود بالتواصي بالحق. والمشاركة في الجهاد تكون.

4- بمعيار جديد يحدد الحق والقيمة بالتواصي بالصبر.

وهذا يعني عن تشريع سماوي بعده لذلك كانت الرسالة خاتمة لأن الأول يحررنا من التحريف الوجودي "عقيدة تأليه الإنسان وجوديا أي إنه هو الخالق المطلق لكونه معيار الحقيقة" والثاني يحررنا من التحريف القيمي "شريعة تأليه الإنسان قيميا أي إنه هو المشرع المطلق لكونه معيار الحق". وأصل هذه المبادئ من المنظور المطلق الذي يحقق الوحدة بين المنظورين السابقين بمستويي كل منهما هو أن المبدأين الأخيرين من دون الأولين يمكن أن يؤديا دور الوازع الأجنبي الذي لا يسنده الوازع الذاتي فيتحول الوجود البشري الجمعي إلى حرب الكل على الكل كما هو شأن السياسة الدولية الحالية ، وأن المبدأين الأولين من دون المبدأين الثانيين يمكن أن يؤديا دور الوازع الذاتي الذي لا يسنده الوازع الأجنبي فيتحول الوجود

البشري إلى ذرات منفصلة إما من المتصوفة المنعزلين عن العالم أو من الفوضويين المخربين للعالم بمثالية قيمية جوفاء. وفي كلتا الحالتين تفسد حياة الجماعة.

5 - والشرط الأخير أو الشرط الجامع هو المبدأ الأصل الذي هو ضرورة التساند بين الوازع الذاتي في باطن الشخص "الدين" والوازع الأجنبي في ظاهره "الحياة العامة" دون فصام ناتج عن التحريفين اللذين وصفنا. والأول رمزه القرآن خاصة والثاني رمزه السنة خاصة. فكيف يمكن الفصل بين الرمزين وهما وجهها الدين الحقيقيان إذا كان فعلا ديناً يؤسس الرسالة على تحرير البشر من اغتصاب السلطة الروحية نتيجة للتحريف الوجودي واغتصاب السلطة الزمانية نتيجة للتحريف القيمي ووجدتهما هي الطاغوت كما وصفنا؟ .